

Steineck, Raji C.: *Kritik der symbolischen Formen I – Symbolische Form und Funktion* (Philosophie Interkulturell; 3). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2014, 148 S., ISBN 978-3-7728-2673-3.

Besprochen von **Christian Uhl**, Department for Languages and Cultures/South and East Asia, Faculty of Arts and Philosophy, Ghent University, Blandijnberg 2, 9000 Ghent, Belgium.
E-mail: Christian.Uhl@UGent.be

DOI 10.1515/asia-2017-0025

Der Band *Kritik der symbolischen Formen I: Symbolische Form und Funktion* ist die erste und theoretisch grundlegende „einer Reihe von Studien“, in welcher der Philosoph und Japanologe Raji Steineck sich vorgenommen hat, „[...] in Auseinandersetzung mit japanischen Quellen die von Ernst Cassirer vorgeschlagene ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ methodisch wie inhaltlich weiterzuentwickeln“ (1). Diese einleitende Ankündigung seines Versuches, „Philosophie als Kritik der Kultur“ (18–23) systematisch zu begründen und zu betreiben, ist allerdings zunächst noch ein Understatement, verbindet sich mit Steinecks Unternehmen doch zugleich ein zumindest in dieser ersten grundlegenden Studie hervortretender Anspruch, der über den Horizont sowohl der kulturwissenschaftlichen Japanologie als auch den der Cassirer-Forschung im engeren Sinne hinausreicht. Steinecks philosophische Kulturkritik versteht sich nämlich explizit auch als philosophische Grundlegung eines umfassenden, systematisch kohärenten Verständnisses von Kultur, das explizit im Widerspruch steht zu aktuellen Tendenzen „wieder erstarkender Nationalismen“ und „religiöser Fundamentalismen“, vor allem aber auch zur Anmaßung „sich zunehmend als Erlösungslehre gebärdender [Natur-] Wissenschaften“ (134). Die Verabsolutierung des Geltungsanspruchs der exakten Wissenschaften gerät in Steinecks Buch immer wieder in den Fokus: „Für jede gerade erfolgreich voranschreitende Disziplin finden sich Vertreter und Verkünder, die [...] mit ihr zugleich weltanschauliche Orientierung liefern und moralische Normen begründen“ wollten, während die Abschaffung der Geisteswissenschaften, und „insbesondere der Philosophie [...] periodisch auf die Tagesordnung gesetzt“ werde (78). Die gerade von der Administration Donald Trumps im Namen effizienter Haushaltsdisziplin angekündigte vollständige Streichung der beiden National Endowments for the Arts (N.E.A.) und for the Humanities (N.E.H.) – es geht dabei um nicht einmal 0,02% des US-Haushalts¹ – mag die aktuelle Relevanz von

¹ Phillip Bump, “Trump reportedly wants to cut cultural programs that make up 0.02% of federal spending.” The Washington Post, <https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/>

Steinecks Versuch illustrieren, solch pausbäckiger Anmaßung mit Cassirer philosophisch entgegenzutreten.

Ernst Cassirer wird der zweiten Generation der Marburger Schule des Neukantianismus zugerechnet. Kant hatte die Forderung aufgestellt, daß die Philosophie nicht mehr von gegebenen Gegenständen ausgehend nach der Beziehung dieser Gegenstände zu deren Erkenntnis zu fragen, sondern umgekehrt zu ergründen habe, wie und unter welchen Bedingungen überhaupt etwas als Gegenstand erfahren und erkannt werden kann. Mit anderen Worten, statt mit einer Ontologie müsse die Philosophie, wie Cassirer kommentiert, mit „der Reflexion der Vernunft über sich selbst, über ihre Voraussetzungen und Grundsätze, ihre Probleme und Aufgaben, beginnen“, ² also mit einer Kritik der menschlichen Erkenntnisvermögen. Diese „Kopernikanische Drehung“ ³ der philosophischen Blickrichtung steht allerdings selbst schon unter dem Eindruck der aufstrebenden „Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zu Stande gebrachte Revolution das geworden sind, was sie jetzt sind“, wie Kant selbst im Vorwort zu seiner ersten Kritik sichtlich beeindruckt hervorhebt. ⁴ Kants „Kopernikanische Drehung“ (Cassirer) ist daher – negativ gesagt – auch als Versuch zu verstehen, für die Philosophie, die durch die sich zusehends breit machende moderne Wissenschaft in Bedrängnis geraten ist, durch eine Neubestimmung ihrer Aufgabe einen Ort in der sich ausbildenden modernen Ordnung des Wissens zu reklamieren. Der Preis für diese Reklamation, so könnte man sagen, ist eben die Abtretung allen Anspruchs auf Gegenstandserkenntnis an die verschiedenen Einzelwissenschaften und die Reduktion der Philosophie zu einem Mittel der formalen Kritik wissenschaftlicher Theorien und Aussagen über die Welt. „Transzendental“ ist diese neue Philosophie in dem Sinne, daß sie die reinen Verstandesbegriffe (z.B. den der Kausalität), sowie die Anschauungsformen von Raum und Zeit als die allgemein menschlichen, subjektiven Bedingungen der Möglichkeit objektiver naturwissenschaftlicher Erkenntnis aufweist.

Das Dilemma der Geisteswissenschaften, das sich im Grunde schon bei Kant latent anbahnt, ist, so möchte ich annehmen, auch einer der Anlässe, die Cassirer dazu bewogen haben, in seiner Kulturphilosophie schließlich über Kant und dessen Fokussierung allein auf die naturwissenschaftliche, begriffliche Erkenntnis hinauszugehen. Schon am Ende seines Buches *Zur Einsteinschen*

2017/01/19/trump-reportedly-wants-to-cut-cultural-programs-that-make-up-0-02-percent-of-federal-spending/?utm_term=.69de01c86221, retrieved on 05. February 2017, at 21:13.

² Cassirer 1977: 161.

³ Cassirer 1977: 159.

⁴ Kant 1974: 25.

Relativitätstheorie macht Cassirer deutlich, daß Raum und Zeit für Einstein als Physiker doch etwas ganz anderes sind, als für einen Künstler, oder für das Alltagserleben eines gewöhnlichen Fußgängers, und verlangt nach einer Philosophie „der symbolischen Formen“, die der Vielfältigkeit der „Modalitäten“ menschlichen Weltbegreifens und menschlicher Weltverhältnisse, von denen das naturwissenschaftliche eben nur eines ist, Rechnung trägt.⁵ Mit seiner dreibändigen *Philosophie der Symbolischen Formen*, von denen der erste Band der Sprache (1923), der zweite dem mythischen Denken (1925), und der dritte der Phänomenologie der (wissenschaftlichen) Erkenntnis gewidmet ist (1929), kommt Cassirer dieser Forderung nach. Dabei bleibt er dem Kantischen Gedanken verpflichtet, daß, was auch immer wir erfahren, immer schon geformt ist. Allerdings verallgemeinert Cassirer Kants transzendentalphilosophischen Ansatz, indem er dessen Vertsandesformen weitere „symbolische Formen“ oder Deutungsrahmen hinzugesellt – die Sprache, den Mythos, die Kunst, das Recht – die alle die *Konstitution* je eigener Wirklichkeiten ermöglichen: „Es gibt nicht einen Gegenstandsbereich und dann Begriffe und Formeln, die uns helfen, in ihm Zusammenhänge zu erklären. Sondern die Begriffe einer symbolischen Form definieren unter dem Gesichtspunkt einer einzigen Fragestellung, was für sie als Gegenstand gelten darf und beschreiben so ihren Gegenstandsbereich“ (37). So sind die Vorstellungen etwa des mythischen Denkens eigenständige, nur im Rahmen der symbolischen Form des Mythos mögliche Weisen, in welcher dem Menschen die Welt etwas zu bedeuten vermag, und nicht bloß Verklärungen und Mißdeutungen jener einen Wirklichkeit, die uns nach szientistischem Dafürhalten nur durch die naturwissenschaftliche Betrachtung entschleiert und unverfälscht entgegentritt. Eine geschwungene Linie kann hier mathematisches Symbol und dort künstlerischer Ausdruck sein (32); und Einsteins Formel „ $E = mc^2$ “ kann aus ihrem wissenschaftlichen Zusammenhang isoliert und zum ikonischen „Ausdruck“ der Genialität des ebenso ikonischen Wissenschaftsheroen Einstein werden, was allerdings erst „im Rahmen einer mythischen Vorstellung von moderner Wissenschaft“ Sinn mache, wie Steineck (34; 58–59) im Vorbeigehen, und sicher nicht ohne kulturkritische Hintergedanken bemerkt.

Die Erweiterung des transzendentalphilosophischen Ansatzes auf Sprache, Mythos, oder Kunst, d. h. in den Worten Steinecks, „die Priorisierung der *kritisch-reflexiven Aufgabe* der Philosophie bei *Ausweitung* der Gegenstandsbereiche der Reflexion auf alle Dimensionen des menschlich-kulturellen Lebens“ (19), erlauben es Cassirer, den bereits von Dilthey erhobenen Anspruch auf die Eigenständigkeit der Geisteswissenschaften zu bekräftigen und „gegenüber einer Naturwissenschaft“ geltend zu machen, „deren Propagandisten“, wie Steineck moniert, „sich manchmal

5 Cassirer 1980: 110, 113, 118.

als Oligarchen im Reich des Rationalen gebärden und dabei populäre Vorstellungen einer reinen Objektivität bedienen, die unbeeinflusst durch historische Gegebenheiten, gesellschaftliche Zwänge, Wertentscheidungen oder kulturelle wie persönliche Interessen wäre“ (81). Die Aufgabe der Philosophie besteht Cassirer zufolge darin, die *allen* kulturellen Prägungen gemeinsame Qualität der Formung auf die eigentümlichen „Modalitäten“ und je spezifischen produktiven Strukturen hin zu untersuchen, die in ihnen wirksam sind, und diese *immanent*, d. h. „in ihrem gestaltenden Grundprinzip zu verstehen und bewusst zu machen“. ⁶ Steineck schließt sich diesem Programm an. Doch so sehr wir ihm dafür danken müssen, uns in klarer Sprache eine komplexe Kulturphilosophie nahezubringen, ist sein Buch doch weit mehr als eine selbst für Japanologen verständliche, nacherzählende Einführung ins Denken Cassirers. Schon der Titel der Studie Steinecks und die einleitende Formulierung seines Projekts der Gewinnung und methodischen und inhaltlichen Weiterentwicklung der „bleibenden Substanz“ (1) von Cassirers Kulturphilosophie impliziert, daß sein Verhältnis zu Cassirer durchaus problematisch ist. Die analytische und kritische Arbeit angemessen und im Detail zu würdigen, die Steineck in seiner *Kritik der Symbolischen Formen* am Denken Cassirers leistet, muß einem kenntnisreicheren Rezensenten vorbehalten bleiben. Zusammenfassend aber läßt sich vielleicht sagen, daß die Adjustierungen, Korrekturen und Erweiterungen, die Steineck auch unter Einbeziehung alternativer philosophischer Positionen an Cassirer vornimmt, auch deshalb erforderlich sind, weil Cassirer angesichts der Vielfalt und Eigentümlichkeit der Erfahrung auch jenseits des Horizonts der wissenschaftlichen Erkenntnis die Frage nach den Ermöglichungsbedingungen solch anderer Erfahrungsmodi nicht immer konsequent verfolgt hat. Die Gegenstände des Mythos oder der Kunst mögen anderer Art sein, als die der wissenschaftlichen Erkenntnis. Doch gerade, wenn man darauf besteht, daß auch sie *Gegenstände* sind, daß also auch im Mythos oder der Kunst geistige Form und mannigfaltiger Inhalt zu einer Einheit verschmelzen, so daß auch hier im Kantischen Sinne von *Erfahrung* gesprochen werden kann, muß geklärt werden, wie und unter welchen Bedingungen solche Erfahrung *überhaupt* möglich ist.

Im Zusammenhang mit dieser Frage werden schließlich auch die „Dimension der Sozialität“ (38) und der Geschichte problematisch. Cassirer führt aus, daß, eben weil es niemals nur eine einzige, vor allen anderen ausgezeichnete symbolische Form gibt, stets auch das „wechselseitige Verhältnis“, der „Gegensatz“, die „Anziehung“ und „Abstoßung“⁷ dieser Formen bedacht werden müsse: Die „spezifischen Funktionen der symbolischen Formen“, so Steineck, werden „erst in ihrer Auseinandersetzung deutlich, also gerade, indem sie in Widerstreit miteinander

⁶ Cassirer 1994: 51.

⁷ Cassirer 1924: 31.

geraten“ (78). Dieser „Widerstreit“ konstituiert das dynamische Kräftefeld der Kultur, in welcher Mensch und Mitmensch sich immer schon vorfinden, die aber immer auch Raum für produktive Erneuerung und Umformung bietet. „Mit dem Moment sozialer Gebundenheit“, so Steineck, gehe bei Cassirer der Gedanke einher, daß „alle symbolischen Formen [...] auf Überlieferung angewiesen“ und somit „notwendig *historisch*“ seien: In der Überlieferung „[...] als produktiver Aneignung liegt ein kreatives Moment“, zumal „das Überlieferte [...] immer auch den aktuell geltenden Bedingungen symbolischer Produktion an- und eingepasst werden“ müsse (113). Cassirer also hält zwar an der transzendentalphilosophischen Prämisse fest, daß uns ohne Formen, die der Erfahrung vorausgehen, nichts gegeben sein kann, daß also, was wir je erfahren, immer schon geformt ist. Doch im Unterschied zu Kants transhistorischen Verstandesformen sind die symbolischen Formen Cassirers und deren Architektur sowohl geschichtlich bedingt als auch historisch produktiv. Allerdings nimmt die historische Dynamik der symbolischen Formen bei Cassirer letztlich eine problematische Gestalt an, die im Widerspruch zu den eigentlichen Intentionen seiner pluralen Kulturphilosophie zu stehen scheint. Steineck schreibt: „Trotz der erklärten Absicht, sie als eigenständige Weisen des Weltzugangs zu würdigen, [...] fällt er immer wieder in ein traditionell teleologisches Modell zurück, nach dem sich das Denken vom (primitiven, quasi-naturhaften) Mythos über die (sozusagen klassische) Sprache zur Erkenntnisform der mathematischen Naturwissenschaft emporarbeitet“ (63). In diesem Rekurs „auf evolutionäre Stufenfolgen“, so Steineck weiter unten, spiegele sich „eher das Selbstbild der europäischen bürgerlichen Kultur des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts als die systematischen Errungenschaften der Philosophie der symbolischen Formen“ (66–67) für „die Suche nach den irreduziblen Leistungen *jeder* symbolischen Form“ (66). Allerdings läßt sich an diesem Punkt auch fragen, ob ohne eine Theorie der bürgerlichen Gesellschaft die *historisch spezifischen* Bedingungen der Möglichkeit eines solch bürgerlichen Selbstbildes und des noch immer ungebrochenen Geltungsanspruchs der exakten Wissenschaften sich adäquat erfassen lassen, sind sie doch nicht bloß falsch und fiktiv, oder, mit Adorno zu reden, „nur verdeckende Ideologie des gesellschaftlichen Systems, sondern drücken zugleich dessen Wesen aus, die Wahrheit über es, und in ihren Veränderungen schlagen die der zentralsten Erfahrungen sich nieder“.⁸ Muß nicht eine Philosophie, die umgekehrt die Geschichte aus der Dynamik der Kultur (im obigen Sinne) begreifen will, in einer idealistischen Kritik des Bewußtseins sich erschöpfen?

Im vierten Kapitel seines Buches, „Der Symbolbegriff als Kritik der klassisch-modernen Philosophie“, und dort im zweiten Abschnitt „Wirklichkeit und

⁸ Adorno 1969: 311.

symbolische Vermittlung: Zur Kritik von Idealismus und Materialismus“, setzt sich Steineck mit der Frage nach Cassirers Stellung zum Idealismus explizit und ausführlich auseinander. Er vertritt dort die Auffassung, daß die Philosophie der symbolischen Formen „in systematischer Hinsicht auf einer Kritik des Idealismus ebenso wie des Materialismus“ beruhe, eine These, die, wie er einräumt, „angesichts der dezidiert idealistischen Selbstpositionierung ihres ersten Proponenten überraschen [mag]“ und erläuterungsbedürftig sei (103). Die Philosophie der symbolischen Formen, so Steineck, habe „ein Bewusstsein dafür, daß jede symbolische Artikulation ideell an eine unter mehreren symbolischen Formen und materiell an historisch-soziale Bedingungen gebunden“ sei (96). Allerdings müsse eine Position, die für sich in Anspruch nehme, den Gegensatz von Idealismus und Materialismus hinter sich gelassen zu haben, zeigen, „daß das, was der Gedanke ist, er nur sein kann, wenn er zugleich *nicht nur* Gedanke ist, sondern auch das ihm schlechthin Äußerliche an sich hat“ (119). Um dies zu leisten, führt Steineck das „Materialisierungsprinzip des Geistes“ (104) ein: Eine Idee müsse, um etwas zu *bedeuten*, „in einem sozialen Raum behauptet und überliefert“, d. h. symbolisch artikuliert werden, und das sei nicht möglich, ohne daß sie eine sinnlich wahrnehmbare Gestalt annehme (109). Diese Gestalt aber sei eben deshalb nicht nur ein Gefäß für einen ideellen Gehalt, „sondern Ermöglichungsbedingung der Bildung des ‚Ideellen‘ selber“ (104). Steineck, so läßt sich vielleicht sagen, versucht hier Cassirers Definition der symbolischen Form als „universelle geistige Energie“, durch welche „ein Bedeutungsinhalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet“⁹ werde, nach der Seite des dem Gedanken „schlechthin Äußerlichen“, der sinnlich faßbaren Zeichengestalt, dem Materiellen hin zu radikalieren. So spannend aber Steinecks Radikalisierungsversuch ist, spricht doch auch er noch stets von Materialisierungen *des Geistes*, aus deren Mit- und Gegeneinander, wie oben angedeutet, auch der sozio-kulturelle Raum insgesamt sich konstituieren soll und hinter deren Formen wie hinter Goethesche Urphänomene (vgl. 32–33) nicht zurückgegangen werden kann. Dementsprechend besteht die Aufgabe der Philosophie in nicht mehr und nicht weniger als eben darin, „Geltungsansprüchen, bzw. mit solchen verbundene kulturelle Phänomene [...] zu reflektieren“ (109): Etwas werde „zum philosophischen Problem“, so Steineck, „weil es mit einem Geltungsanspruch überliefert wird bzw. worden ist, und weil dabei Konflikte zwischen diesem und anderen Ansprüchen bzw. zwischen seinem Anspruch und seiner Wirksamkeit auftreten, die zur Reflexion auffordern“ (111–112). So kann die Philosophie der symbolischen Formen zum Beispiel zeigen, daß wissenschaftliche Tatsachen nur im Rahmen wissenschaftlicher Theorien möglich sind, und daß die moderne Wissenschaft im Zuge der Totalisierung ihres

⁹ Cassirer 1924: 15.

Geltungsanspruchs mit ihrer eigenen Logik – also mit ihrem Anspruch, Wissenschaft zu sein – in Widerstreit gerät (78–79). Das ist ein starkes Argument, in dessen Horizont allerdings der Geltungsanspruch der Naturwissenschaften etwa als Ausdruck des Wesens und der Wahrheit der entfalteten kapitalistischen Warenproduktion nicht mehr zu verhandeln ist. Er erscheint als ein Problem allein des *philosophischen Diskurses*, und in dieser Hinsicht läßt sich fragen, ob Steineck der Kulturphilosophie Cassirers den Idealismus auch wirklich radikal genug ausgetrieben hat.

Dieser Einwand kann allerdings das Verdienst Steinecks nicht schmälern, uns einen bedeutenden Kulturphilosophen neu erschlossen zu haben, an dem niemand mehr achtlos vorbeigehen sollte, der an Kulturwissenschaft interessiert ist. Darüber hinaus hat sich Steineck hier ein beeindruckendes begriffliches Instrumentarium geschaffen, das sich, wie er schreibt, an der Auseinandersetzung mit japanischem Quellenmaterial zwar erst noch bewähren müsse (135). Daran aber, daß er der Philosophie neue Verkehrswege bahnen und der kulturwissenschaftlichen Japanologie neue Einsichten verschaffen wird, kann kein Zweifel bestehen. Auf die in seinem Prolegomenon (9) angekündigten Folgebände dürfen sich Cassirer-Spezialisten und Japanologen gleichermaßen freuen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1969): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Cassirer, Ernst (1924): „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“. In: *Vorträge der Bibliothek Warburg. 1922 – 1923/I. Teil*. Hrsg. von Fritz Saxl. Leipzig: Teubner, 11–39.
- Cassirer, Ernst (1977): *Kants Leben und Lehre*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cassirer, Ernst (1980): „Zur Einsteinschen Relativitätstheorie“. In: *Zur modernen Physik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1–125.
- Cassirer, Ernst (1994): *Die Philosophie der Symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, Immanuel (1974): *Kritik der reinen Vernunft 1, Werkausgabe Band III*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.